

Selbstthematisierung

Bruder, Klaus-Jürgen

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bruder, K.-J. (2005). Selbstthematisierung. *Journal für Psychologie*, 13(3), 192-211. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-17182>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Themenschwerpunkt: Selbstthematization

Selbstthematization

Klaus-Jürgen Bruder

Zusammenfassung

Hatte in den 70er Jahren „Selbstthematization“ im Zeichen der „Selbsterfahrung“ gestanden, die mit der Hoffnung verbunden gewesen war, im Rückzug aus dieser Welt zum „wahren“ „Selbst“ zu finden, so scheint gegenwärtig „Selbstdarstellung“ die Form der Selbstthematization geworden zu sein, vermittelt vor allem durch die Medien. Es werden die Folgen und Voraussetzungen dieser Veränderung diskutiert, die das „Selbst“, den Kern unserer „Identität“ in neuer Weise an gesellschaftliche und politische Diskurse anschließt.

Schlagwörter

Authentizität, Autonomie, neuer Geist des Kapitalismus, Netzwerk, Selbstthematization, Subjektivierung, Verleugnung.

Summary

Making the self subject of discussion

During the 70s the self was made subject of discussion particularly in terms of „self-awareness“, related to the hope of finding one's „true self“ through a withdrawal from this world. It seems that „performing the self“ has now become the present mode of „making the self subject of discussion“, being mainly communicated by the media.

Consequences as well as preconditions of this change which connects the „self“ – understood as the core of our „identity“ – to social and political discourses in a profound new way, will be discussed.

Keywords

authenticity, autonomy, making the self subject of discussion, network, new spirit of capitalism, subjection, denial.

Selbstthematization: sich selbst zum Thema machen, sich selbst befragen, sich selbst erfahren – die Aufforderung des „Erkenne Dich selbst“ begleitet unsere Kultur von Beginn an. Trotzdem erscheint es gegenwärtig unzeitgemäß, die Selbstthematization zum Thema machen, angesichts des Grauens, des Schreckens, der Brutalität, die die Kriegspräsidenten und warlords in unseren Tagen in die Welt bringen, erscheint es ignorant, wenn nicht zynisch angesichts der Bilder der Ermordeten, Verstümmelten, Gequälten, Verzweifelten, der zerbombten, niedergewalzten Häuser, der brennenden Landschaften, die uns die Zeitungen und Medien tagtäglich vor Augen führen.

„Selbstthematization“: damit war in den 70er Jahren die Hoffnung verbunden gewesen, im Rückzug aus dieser Welt des Elends, der Erniedrigung, des Terrors und der Gewalt auf sich selbst, den Ort des „Wahren“ zu finden, zu dem die Aufforderung am Eingang zum Orakel von Delphi den Weg gewiesen hatte: das Versprechen der „Selbsterfahrungs“-Bewegung auf Befreiung von der Entfremdung in der Entdeckung des „Selbst“, seiner Selbstverwirklichung, Selbstbehauptung. Heute klingt das wie von ferne, ganz weit weg, wie aus einer anderen Zeit. Heute ist die Sicherung der „blanken“ Existenz das „Thema“, (Agamben, Flores D’Arcais) – auf dem durch Hartz IV garantierten Existenzminimum.

Ist „Selbstthematization“ ein Vorrecht der Reichen geworden? Wie William James 1890 dies ironisierte, indem er das „Selbst“ als „mein Bankkonto, meine Yacht, meine Pferde, usw.“ definierte. Das Einkommen eines Spitzenmanagers in Deutschland heute übersteigt das – durch Hartz IV definierte – Existenzminimum um das 1000-fache. BILD veröffentlichte die Liste: die Selbstdarstellung des Reichtums? „Selbstdarstellung“ scheint gegenwärtig die Form der Selbstthematization geworden zu sein. „Selbstdarstellung“ der Macht: Selbststilisierung des Präsidenten der Weltmacht zum absoluten Herrn über Gut und Böse, zum siegreichen Weltenrichter, der im Kampf gegen den Terrorismus das „Jahrhundert der Freiheit ausruft“ (FAZ vom 4./5. 9. 04, S. 1).

In jedem Fall bleibt das „Selbst“ der „Kern unserer Identität“, denn er wird ja dadurch hergestellt. Durch die Selbst-Darstellung wird die Selbst-Erfahrung erst möglich. Sowohl für den Herrn, der sich zum Herrn macht durch seine Selbst-Darstellung, zugleich auch für den Knecht, der spätestens dadurch erfährt, dass er Knecht ist, weil dazu gemacht. Und für die Vermittler, die

Medien, durch die wir von den Herren erst erfahren, die ihre Selbst-Stilisierung als Lebensstil an uns weiterreichen. Indem sie vom Herrn berichten, machen sie sich selbst zum Herrn über den, dem sie vom Herrn berichten: ihre „Selbst-Thematisierung“. Und: jeder von uns darf teilnehmen an diesem Diskurs: immer wird er einen finden, dem er das Gehörte, Gelesene weitererzählen kann. „Eine Erzählung besteht nicht darin, zu kommunizieren, was man gesehen hat, sondern zu übermitteln, was man gehört hat und was einem ein anderer gesagt hat“. In diesem Sinne wird sie „wie ein Befehl oder eine Parole“ weitergegeben (Deleuze & Guattari 1980, S. 107 f.). Das ist die „Wahrheit des Diskurses“, seine „Selbst-Thematisierung“.

I.

Luc Boltanski & Ève Chiapello (1999) haben in einer umfangreichen Analyse einen Ausschnitt dieses Diskurses untersucht, den sogenannten „Management-Diskurs“, jene Literatur, die sich an die leitenden Angestellten von – französischen – Unternehmen richtet, damit diese „ihre Mitwirkung am kapitalistischen Akkumulationsprozess zur Quelle der Begeisterung“ machen können (54), und die ihnen zugleich „Argumente für die Rechtfertigung ihres Engagements für den Kapitalismus“ bietet (43).

Dafür müsse ihnen diese Literatur „Deutungsmuster der sozialen Wirklichkeit“ zur Verfügung stellen, die „ihrem Handeln und den Strukturen Sinn geben“ sollen (147). Sie tut das, indem sie ihnen einerseits „attraktive und aufregende Lebensperspektiven“ (64) sowie „Sicherheitsgarantien für sich und ihre Kinder“ bietet (54), andererseits „sittliche Gründe für das eigene Tun“ (64). Daher dürfe diese Literatur sich nicht ausschließlich am Profitstreben orientieren, sie müsse vielmehr „begründen, wie der Profit zustande komme“, weshalb die empfohlene Art der Gewinnerwirtschaftung überhaupt wünschenswert, spannend und moralisch vertretbar sei (93). Das Engagement für den Kapitalismus müsse „gegenüber dem Allgemeinwohl gerechtfertigt“ und „gegenüber dem Vorwurf der Ungerechtigkeit verteidigt“ werden können (54), es müssen den Führungskräften Argumente geliefert werden, mit denen sich die antikapitalistische Kritik entkräften lasse (93).

Da der Kapitalismus selbst über keinerlei Mittel verfüge, mit denen sich Teilnahmemotive begründen und Argumente zur – vor allem moralischen – Rechtfertigung formulieren ließen, müsse er um Begeisterung herzustellen aus Ressourcen schöpfen, die ihm äußerlich sind. Er müsse auf Argumente zurückgreifen, die zu einem gegebenen Zeitpunkt hohe Überzeugungskraft besitzen und deren Legitimität garantiert ist, die die Unzufriedenheit mit den bestehenden Zuständen artikulieren, die einer bisher unerfüllten Forderung oder Hoff-

nung Ausdruck verleihen. Das könnten sogar „kapitalismusfeindliche Ideologien“ sein, entscheidend sei, dass er diese dazu benütze, die „Notwendigkeit der Kapital-Akkumulation“ zu begründen und zu rechtfertigen (58).

Der Management-Diskurs erscheint Boltanski & Chiapello „wie das Echo der antiautoritären Kritik der 68er“ (S. 143), wie eine „Überwindung des Kapitalismus“ (257). Statt mit „Fortschrittsbegeisterung“ und „Karrieresicherheit“ – wie in den 60er Jahren – wurde in den 90er Jahren auf die „Selbstentfaltung“ durch „Projektvielfalt“ (147) gesetzt. Boltanski & Chiapello sehen darin einen, den „neuen“ Geist des Kapitalismus. Dieser habe die Forderungen nach „Selbstverwirklichung“, „Autonomie“, „Kreativität“ und „Authentizität“ in seine Selbstdarstellung als einer Organisation nicht nur der Produktion, sondern zugleich auch des Lebens aufgenommen, die diese Forderungen allein zu erfüllen in der Lage sei.

Der „neue Geist des Kapitalismus“ öffne sich gegenüber der Kritik an den bis dahin dominanten Formen hierarchischer Kontrolle und Überwachung, an den unerträglichen Unterdrückungsformen der kapitalistischen Arbeitsorganisation, Arbeitsteilung und Hierarchie, d. h. an der Art und Weise, wie der Industriekapitalismus die Freiheit entfremdet (143 f., 257). Die Forderung nach Autonomie wurde in die Veränderung der Unternehmensstrukturen (nach dem Modell des „Netzwerkes“) integriert (375), verbunden mit dem Zugeständnis eines größeren Freiraumes (143). „Die Arbeitswelt menschlicher gestalten“ war das Versprechen einer „postbehavioristischen“ Psychologie (145).

Der „neue Geist des Kapitalismus“ beinhaltet das Thema der Emanzipation in Gestalt des freien Zusammenschlusses von Kreativen, die eine gemeinsame Passion verbindet und die sich gleichberechtigt zusammenfinden, um ein gemeinsames „Projekt“ zu verfolgen (257). In einer vernetzten Welt bestehe das Sozialleben aus unzähligen Begegnungen und temporären, aber reaktivierbaren Kontakten mit den unterschiedlichsten Gruppen, die u. U. eine beträchtliche soziale, berufliche, geographische, kulturelle Distanz überbrücken (149). Man könne alle Bindungen und lokalen Zugehörigkeiten auflösen, die nur eine Quelle der Erstarrung darstellten (470). Jetzt sei es möglich, ebenso häufig eine andere Arbeit auszuüben wie das „Projekt“ zu wechseln (470).

Endlich scheint anerkannt, dass jeder die gewünschte „Identität“ annehmen kann (470). Anerkannt sei die „Fähigkeit, Netzwerke zu bilden“, „auf andere zuzugehen“, die „Offenheit gegenüber Anderem und Neuem“, „visionäre Gabe“, das „Gespür für Unterschiede“, die „Rücksichtnahme auf die je eigene Geschichte, Akzeptanz der verschiedenartigen Erfahrungen“, die „Neigung zum Informellen, Spontaneität, Mobilität, Disponibilität, Plurikompetenz“, das „Streben nach zwischenmenschlichem Kontakt“ (143). Parallel dazu entstanden neue Erfolgsmaximen und Wertsysteme, die Urteile ermöglichen, welches Verhalten erwünscht, die neue Machtpositionen legitimieren und entscheiden, wer Zugang zu diesen haben soll (149).

Der „neue Geist des Kapitalismus“ öffnete sich gegenüber einer Kritik an der Mechanisierung der Welt („postindustrielle Gesellschaft“) und der Zerstörung von Lebensformen (257), der Kritik am Mangel an Authentizität im Alltagsleben des kapitalistischen Universums (144), gegenüber der Kritik an der „Konsumgesellschaft“, die die standardisierten Bedürfnisse und Güter brandmarkt, den Einfluss von Werbung und Marketing, die Herrschaft des Statusdenkens und der Statussymbole, die Überflutung durch unnütze Wegwerfprodukte. Er antwortete auf diese Kritik durch die Produktion neuer Güter, durch Flexibilisierung der Massenproduktion in Kleinserien, Produktion von Luxusartikeln, die für Intellektuellen erschwinglich. Auf diese Weise konnte die Forderung nach Authentizität und Kreativität „in die Profitgewinnung integriert“ werden (375).

Neu ist sicher nicht, dass der Kapitalismus mit Versprechungen für sich wirbt. Das war bereits Marcuses Kritik gewesen (also bereits vor der Zeit der Selbstverwirklichungs-Bewegung). Auch ist nicht neu, dass er es mit dem Versprechen auf „Selbstverwirklichung“ tut. Immer schon war das die Botschaft der Werbung, dass wir mit dem Kauf der angebotenen Produkte zugleich erfolgreicher, attraktiver, begehrenswerter, einzigartig werden würden. Als nichts anderes als was der Markt uns bietet, so erscheint das „Selbst“ in der Zeichnung von James.

Deshalb ist auch der Begriff des „neuen“ „kapitalistischen Geistes“ unglücklich gewählt. Was uns als „neu“ beeindruckt, ist vielmehr ein Phänomen des (kapitalistischen) Diskurses. Es ist Charakteristikum des Diskurses, aufzugreifen, was immer an Argumenten vorhanden ist, gleich von welcher Seite, selbst aus kapitalismuskritischen Diskursen, um sie der – alten – „Notwendigkeit der Kapital-Akkumulation“ unterzuordnen. Dadurch erneuert er sich zugleich – und bleibt doch dem „alten“ (unveränderten) „Geist“ des Kapitalismus treu.

So beachtet die Management-Literatur zwar die Bedürfnisse nach Authentizität und Freiheit, löst diese aber zugleich los von der Kritik an der Entfremdung durch die Warengesellschaft, der Unterdrückung durch die unpersönlichen Marktkräfte, mit der diese in den 68er Jahren einhergeht. Sie vernachlässigt die traditionelle „Sozialkritik“, die Kritik an sozialer Ungleichheit, gegenüber der „Kulturkritik“, dem Unbehagen an der „Unkultur“ der Stadt, der Industrialisierung, der Zerstörung der „Natur“ (Bell 1976), deren Forderungen sie aufgreift – und sie zugleich der „Notwendigkeit“ der Kapital-Akkumulation unterordnet. Sie konnte dies aber nur, weil der Autonomie- und Selbstverwirklichungsdiskurs selber dazu bereits „Vorarbeit“ geleistet hatte. Dieser hatte bereits die „Sozialkritik“ beiseite geschoben, die „Klassenfrage“ übergangen, negiert, als Ausdruck eines „dichotomen“ Denkens außer Kurs gebracht.

Gleichwohl konnte diese Selbstdarstellung des „neuen“, veränderten Kapitalismus sich auch auf tatsächliche Veränderungen stützen, auf Transformationen (im Arbeitsprozess und in der Zirkulation), die ihrer erwarteten positiven Wirkung auf die Kapitalakkumulation wegen eingeführt worden waren. Diese Veränderungen ließen ihrerseits die veränderte Selbstdarstellung des Kapitalismus „überzeugend und attraktiv erscheinen“ (470).

II.

Selbstthematisierung im Rahmen des Selbsterfahrungs- und Selbstverwirklichungs-Diskurses der 70er Jahre: damit war die große Hoffnung auf Emanzipation verbunden: Emanzipation von der Enge der Tabus, den bornierten Formen des Lebens, der Beziehungslosigkeit in den 50er und 60er Jahren. „Selbsterfahrung“ galt als Möglichkeit der Erfahrung jener hinter den Verkrustungen, Panzerungen verborgenen „Natur“ des „wahren“ Selbst, der „echten“ Gefühle. Das „echte“ Gefühl galt als der zuverlässigste Indikator der Nähe zum Selbst (Janov 1972, S. 17), der „Kongruenz des Verhaltens“ (Rogers 1951, S. 86), der „Integration des Selbst“ (Perls 1971, S. 212) denn: die Gefühle stünden „der Natur (des Organismus) am nächsten“. (Janov 1972, ebd.). Deshalb zeigen sie den Weg zum („wahren“) Selbst, das Selbst offenbart sich durch sie. „Das reale Selbst sind die realen Bedürfnisse und Gefühle des Organismus“ (ebd.).

Die Suche nach dem „wahren Selbst“ war allerdings – zumindest auch – eine Suche nach „wahren“, „echten“ sozialen Beziehungen. Trotz der engen Beziehung des Gefühls zum Selbst, zum Körper, ist die Beziehung zum anderen keineswegs von vornherein ausgeblendet. Wenn Janov schreibt: „echt“ (real) sein „bedeutet produktiv sein zu können“, so betont er zugleich, daß dies einschlieÙe, „keine ausbeutenden Beziehungen zu unterhalten“. (Janov, S. 382). Er berücksichtigt also zugleich die entscheidende (gesellschaftlich bestimmte) Qualität dieser Beziehung und verweist damit auf die Notwendigkeit, andere als die gesellschaftlich erzwungenen – freiwillig oder unfreiwillig eingegangenen – Formen von Beziehung herzustellen.

Hierin zeigt sich der Selbsterfahrungsdiskurs als Erbe der Politisierung der 60er Jahre, der Überzeugung, dass die Beziehungen der Ausbeutung uns nicht nur dem anderen entfremden, sondern uns selbst, unserer Erfahrung (unseres Selbst). Die Revolte der 60er Jahre war (auch) ein Aufstand des Subjekts gegen diese Zerstörung, sowohl des privaten als auch des öffentlichen Bereichs, und eine Bewegung für die Wiederherstellung von Öffentlichkeit und Politik. Der Protest gegen den Krieg in Vietnam, gegen die Repression durch das „Establishment“ war zugleich ein Protest gegen die Fesselung des Individuums,

seiner Sinnlichkeit und Lebendigkeit durch die „eindimensionale Gesellschaft“, durch die repressiven Lebensformen, die entfremdete Arbeit und den „Konsumterror“ (Marcuse 1975, S. 38 f.). Die Revolte galt nicht nur den äußeren Fesseln, sondern zugleich damit den verinnerlichten. „Kulturrevolution“ hieß „Revolutionierung des bürgerlichen Individuums“ gleichzeitig mit der Umwälzung der Verhältnisse. „Sexuelle Revolution“, Veränderung der Lebensformen, „flower power“ und „Bewusstseinserweiterung“ flossen in ihr zusammen.

Selbsterfahrungsgruppen und growth centers, und vor allem ihre Theorien („Humanistische Psychologie“), hatte es vorher gegeben, ebenso wie das Unbehagen, die Unzufriedenheit mit dem american way of life. Aber ihre explosionsartige Ausbreitung fällt in die Zeit, als die Bewegung der 60er Jahre ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte. Das Jahr 1968 – das Jahr, das (in den USA) die letzte große Demonstration der flower power (gegen den Parteikongress der Demokraten in Chicago) erlebt hatte, war zugleich das „Jahr der Gruppe“ (Castel, Castel & Lovell 1979), der Beginn des „Psychoboom“ – in den USA.

Die „flower power“ (in den USA) hatte allerdings auch von Anfang an eine größere Nähe zu den Selbsterfahrungs- und Selbstverwirklichungstendenzen des Psychoboom, als die Studentenbewegung in Europa (Reiche 1968); „Selbsterfahrung“ war nicht nur ein Versprechen der humanistischen Psychologie, sondern ebenso eines der erklärten Ziele der „psychodelischen“ Revolte gewesen. „Bewußtseinserweiterung“ – mit Hilfe von Drogen und Musik hatte bedeutet, die Grenzen der Erfahrung ebenso zu sprengen wie die der Gesellschaft, des gesellschaftlichen Leistungsprinzips. (die „Große Weigerung“ der counter-culture). Die humanistischen Psychologen, die dies aufgreifen konnten, verstanden sich selbst als kritisch dem „establishment“ gegenüber, manche, wie Paul Goodman, der mit dem Gestalttherapeuten Fritz Perls zusammengearbeitet hat, als Revolutionär. Der Psychoboom wies den enttäuschten Hoffnungen nach Selbstbefreiung die Perspektive der „Selbsterfahrung“ (Castel, Castel & Lovell 1979, S. 302 ff).

Der Management-Diskurs greift (wieder) auf, was er an (Gegen)Diskursen vorfindet. Es waren die Hoffnungen auf Emanzipation der Subjekte – gemeinsam mit anderen –, die in die „encounter-Gruppen“ und „growth-centers“ eingegangen waren und dort das Ende der Revolte überlebt hatten. Aber diese Hoffnungen wurden dort, in den Selbsterfahrungsgruppen zugleich von der politischen Bewegung, mit der sie vorher verbunden gewesen waren, abgespalten. Ja, diese Trennung galt nun geradezu als Voraussetzung ihrer Realisierung. Nur durch den Rückzug aus der politischen Öffentlichkeit schien es möglich, zu sich zu kommen, zum eigenen („wahren“) Selbst.

Die Faszination der Psychologie der Selbsterfahrung lag in dem Versprechen begründet, die Sehnsucht des Individuums zu erfüllen, die die politische Bewegung nicht erfüllt hatte, das Individuum ernst zu nehmen, zu akzeptieren, Partei zu ergreifen gegen (die gesellschaftlichen) Verhältnisse, die das Indivi-

duum missachten, entrechteten, demütigten. Dieses Versprechen stützt sich auf die Illusion, Selbsterfahrung sei unabhängig von der (gesellschaftlichen) Praxis und Erfahrung, die ja enttäuschend gewesen war, möglich, bzw. die Selbsterfahrungsgruppe sei von dieser zu trennen.

Die Selbsterfahrungsgruppe ist aber mitnichten ein gesellschaftsfreier Schonraum. Die – theoretisch ausgeschlossenen – gesellschaftlichen Verhältnisse wirken in die Gruppe hinein, und zwar gerade weil sie theoretisch ausgeschlossen wurden, hinter dem Rücken der Gruppenmitglieder, sie sind so zugleich der „Bearbeitung“ in der Gruppe entzogen. Sie zeigen sich (jedoch) in der Gruppe, darin, dass dort keine – andere – soziale Praxis entfaltet wird – als die gesellschaftlich vorgegebene, vorgeschriebene. Die – theoretische – Voraussetzung des Versprechens auf Selbstbefreiung durch die Loslösung von gesellschaftlichen Zwängen wird damit zwar praktisch widerlegt – nicht aber theoretisch, nicht reflektiert. Sie wird im Gegenteil dadurch aufrechterhalten, dass das (unveränderte) Konkurrenz- und Dominanzverhalten dem Individuum selbst zugeschrieben wird, statt den unverändert weiter bestehenden gesellschaftlichen Konkurrenz- und Machtverhältnissen. Schließlich seien es die Individuen selbst, die das Konkurrenzverhalten in die Gruppe mitbringen. Sie halten daran anscheinend fest, ohne dazu (durch die Gruppe) gezwungen zu sein, ja trotz der gegenteiligen Ermunterung und Chance, darauf zu verzichten, sich davon zu befreien. Der Zwang, durch den das Individuum an sie gefesselt bleibt, sei ein nur innerer.

Der gesellschaftliche Wiederholungszwang wird ins Individuum verlegt. Damit wird dieses tiefer in die Abhängigkeit gestoßen, aus der es sich gerade befreien wollte. Es wird in seinem Versuch, sich gegen die Forderungen und Zumutungen der gesellschaftlichen Macht zur Wehr zu setzen, im Stich gelassen, auf sich selbst als Verursacher seines Leidens zurückgeworfen, verbrämt mit der neuen „Moral“ der „Selbstverantwortung“, die am explizitesten in der „Gestalt-Therapie“ formuliert wird: „Übernimm die volle Verantwortung für Deine Handlungen, Gefühle, Gedanken“ (s. Marcus 1979).

Die im sozialen Leben abgelehnten Mechanismen (der Konkurrenz, des Leistungsprinzips) werden „in die Sphäre der ‚befreiten‘ Subjektivität“ transponiert (Castel, Castel & Lovell 1979, S. 306). Für das Individuum entstehen so die alten Zwänge, sich zu behaupten, um Akzeptierung zu kämpfen, um die Anerkennung (der Echtheit) seiner Gefühle, seine Ansprüche und Interessen durchzusetzen von neuem – mit den neuen Argumenten der „Sprache der Gefühle“, des „Psycho-Jargon“, der zugleich eine – erneute – Unterwerfung herstellt: unter die Rituale der Selbstdarstellung und des Zynismus des „als ob“ (Goffman 1959), aus dem das Individuum sich befreien wollte.

Dies ermutigt jenen Typ der „emanzipierten“ Persönlichkeit, die das gesellschaftlich geforderte Verhalten als Mittel und Ausdruck der Selbstverwirklichung akzeptiert und als Spiel der Selbstdarstellung beherrscht. Das (Gestalt-)therapeutische „Gebot“ „Akzeptiere Dich, so wie Du jetzt bist“ (Marcus 1979),

wird zur Parole eines „neuen“ Egoismus verdreht. Die Selbsterfahrungsgruppe wird der soziale Raum des Trainings der „Selbstbehauptung“. In ihr wird soziales Verhalten nach den Prinzipien des „social engineering“ (der Arbeitsgruppe) eingeübt – befreit von den „alten“ Rücksichtnahmen der Respektierung des anderen, von kultivierten Formen des Aushandelns zwischen Positionen gegensätzlicher Interessen (Sennett 1974), kodifiziert durch Vertragsbeziehungen (s. Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler & Tipton 1985, S. 152).

Die Selbsterfahrungsgruppe, die diese – gesellschaftliche – Struktur aufzuheben versprach, übernimmt sie wieder in der „modernisierten“ Gestalt des „neuen“ Egoismus, die dort zur Praxis – der „Selbstdurchsetzung“ wird. Es sei eine „Tatsache“, erklärt der Selbstdurchsetzungstrainer Erhard („EST“), „dass die Welt nicht unterscheidet zwischen dem Opfer und dem Sieger, dem Vergewaltiger und dem Vergewaltigten“. Um ein „Sieger“ zu werden, müsse man diese Tatsache akzeptieren und die Welt, so wie sie ist (zit. n. Bry 1976, S. 66) – dann erst kann man sich wohl selbst „akzeptieren“, seinen Platz in dieser Welt, um den man immer wieder kämpfen muss. Wenn man zugleich akzeptiert, dass es auch Stärkere gibt, denen man sich unterordnen muss, dann darf man sich auch den Schwächeren gegenüber als überlegen „akzeptieren“. Dies gestattet, ja erfordert durchaus ein Sensorium für Machtstrukturen – um sich in sie „einzubringen“, wie es in der Sprache des Selbsterfahrungsgruppenmilieus heißt.

Diese Notwendigkeit ermöglicht auch die Übernahme zumindest der Regeln der Selbsterfahrungsgruppe in die Arbeitswelt, als „Team-Supervision“. Die Probleme, die aus der hierarchischen Struktur entstanden sind, werden dadurch allerdings nicht gelöst, sondern ritualisiert, psychologisiert und in die Verkehrs- und Sprachformen der Psychogruppe übersetzt. Die Machtstruktur wird auf diese Weise nicht angetastet, sondern vielmehr bestätigt. Die Teammitglieder „lernen“ so, dass zwar die Machtstrukturen nicht aufzuheben sind, aber das Leiden an ihnen – wenn man sie nur akzeptiert. „Selbsterfahrung“ ist hier lediglich eine andere Form der Unterwerfung durch ihre Verbalisierung.

Dieser damals – zu Unrecht (s. Lasch 1979) – so genannte „Narzissmus“ ist nicht mehr Ausdruck der Selbstreflexion des Einzelnen, seiner Verzweiflung und seiner Verweigerung, sondern Ausdruck der „Befreiung“ – nämlich der Gesellschaft: von Moral, Verpflichtung, Ideologie (Baudrillard 1983, 140). Die Fiktion eines unabhängig und außerhalb der (gesellschaftlichen) Beziehungen bestehenden „Selbst“, dessen Naturalisierung, wird damit als „Naturalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Brückner 1972), ihrer Forderungen und Zwänge, bzw. deren Produkte und Folgen, erkennbar. Das Versprechen auf Selbstbefreiung durch die Loslösung von gesellschaftlichen Zwängen in der Selbsterfahrungsgruppe wird zum dauernden Ausblenden der Macht überhaupt (und damit zu deren Verleugnung, dem Bestreiten der Notwendigkeit, sich mit ihr auseinanderzusetzen, Castel, Castel & Lovell 1979, S. 314, 318). Damit nimmt die Psychologie der Selbsterfahrung teil an der „gesellschaftlichen

Produktion von Unbewusstheit“ (Erdheim 1982). „Das ‚Unbewusste‘ ... ist in Wirklichkeit immer nur das Vergessen der Geschichte“ (Bourdieu 1980, S. 105).

Die Möglichkeit zum „Vergessen der Geschichte“, die Möglichkeit dazu, dass die Begriffe aus einem ursprünglich „alternativen“ Diskurs für die Rechtfertigung der „Notwendigkeit der Kapital-Akkumulation“ herangezogen werden konnten, liegt (allerdings) in ihrem epistemologischen Status, ihrer „Abstraktheit“, ihrer Gleichgültigkeit gegenüber den Konkretionen der Geschichte und der gegebenen sozialen Differenzen (von Macht und Ungleichheit), woraus sie ihre „Allgemeingültigkeit“ beziehen. Sie legen nicht fest, für wen, zu welchem Zweck – Autonomie und Selbstverwirklichung versprochen wird. Im Gegenteil, sie abstrahieren davon, abstrahieren von dem konkreten Interesse, das sich ’68 in ihnen zum Ausdruck gebracht hatte. Im gleichen Zug, wie dieses daraus getilgt ist, kann das andere Interesse, das sich an dessen Stelle setzt, seinen Platz einnehmen.

Deshalb ist die Rede von „Freiheit“, „Selbstentfaltung“, „Autonomie“, „Emanzipation“, „Authentizität“, „Kreativität“, die der „neue“ Kapitalismus sich zu eigen gemacht, nicht einfache Lüge, „Ideologie“. Dazu wird sie erst durch die implizite Behauptung der Allgemeingültigkeit ihrer Begriffe, der Abstraktion von ihrer konkreten (diskursspezifischen) Bedeutung.

Diese Abstraktion war durch den kritischen (Gegen)Diskurs bereits vorweggenommen worden. Die Gründe dafür, die in der Resignation über das Scheitern der Hoffnungen der Revolte gefunden werden können, haben wir bereits genannt. Boltanski & Chiapello sprechen von der „Schwächung“ der Kritik angesichts der „Wandlungsprozesse des Kapitalismus“, deren „soziale Folgekosten“ nicht unbemerkt bleiben konnten, gegenüber einer „neu erwachten Begeisterung für das Unternehmen“. „Obwohl es doch an Gründen zur Empörung nicht mangelt“ wie der schreienden „Zunahme der Ungleichheiten bei der Einkommensverteilung bei wachsenden Anlagegewinnen“ (26), besitze die Kritik ein äußerst „geringes Mobilisierungspotential“ gegenüber den „völlig veränderten Argumentationsformen des Managements“, der „neuen Rechtfertigung der kapitalistischen Entwicklungen seit Mitte der 70er Jahre“ (38).

III.

Die Management-Literatur verspricht nicht nur – Selbstverwirklichung, Autonomie, sie verlangt diese geradezu von den einzelnen Individuen. Gerade darin zeigt sie den „Geist des Kapitalismus“, alles der „Notwendigkeit“ der Kapitalakkumulation unterzuordnen. Sie zeigt sich zugleich selbst als

„normative Literatur“ – für diejenigen, die sich von ihr angesprochen fühlen. Das beschränkt sich nicht auf das Führungspersonal von Unternehmen, sondern reicht darüber hinaus. Genau auf diese Ausweitung zielen Boltanski & Chiapello mit dem Begriff des kapitalistischen Geistes „das Denken einer Epoche in seiner Gesamtheit zu durchdringen“ (92). Wieder handelt es sich um ein Diskurs-Phänomen, der Verbreitung, Vervielfältigung in andere Diskurse: diejenigen der Politiker, Gewerkschaftler, Journalisten und Wissenschaftler usw. Dort werden seine Argumentationsformen und Rechtfertigungsmuster aufgegriffen, wiederholt, variiert. Sie sind es, die für „seine so diffuse wie allgegenwärtige Präsenz“ sorgen.

Das war der Fall bereits bei den Versprechungen und verhält sich bei den Forderungen ebenso: Es mache sich, so Boltanski & Chiapello, „die Überzeugung breit, dass der Wert eines Menschen in hohem Maße variabel sei und man sich jeden Tag aufs Neue bewähren“ müsse (367). Immer häufiger werde der Wert jedes einzelnen an seinem Selbstverwirklichungspotenzial gemessen (462). Dabei werde das autonome Handeln gewissermaßen verlangt von den Menschen: eine oft erzwungene, keine selbst bestimmte „Autonomie“. Tatsächlich: eine Intensivierung der Arbeit. Vermehrung der Zwänge, Verstärkung der Kontrolle durch „Selbstkontrolle“, durch die „interne Polizei der Mitarbeiter“ selbst. Diese Kontrollformen seien einerseits „weniger offensichtlich“ und üben gleichzeitig den Druck auf die Beschäftigten „in Permanenz“ aus (463 ff.). „Sinkende Garantien der Sicherheit des Arbeitsplatzes“ – der „Preis“ für den „Zugewinn an Autonomie und Eigenverantwortlichkeit“ – verstärken den Druck (462). Die Mobilitätsmöglichkeit ist geringer geworden (463).

Es werde sichtbar, dass sich das Selbstverwirklichungsversprechen „nicht für alle bewahrheitet“ habe (454): Viele Erwerbspersonen wurden alles andere als befreit, sie fanden sich wieder in unsicheren Beschäftigungsverhältnissen, mussten in zunehmender Isolation zurechtkommen mit den Anforderungen einer unbestimmten, unbegrenzten und quälenden Selbstverwirklichung und Autonomie (470); Ausgrenzung jener Personen und Gruppen, die nicht über die notwendigen Ressourcen zur Selbstverwirklichung verfügen. Gleichzeitig haben sich Armut und Ungleichheiten verstärkt (373).

Unbehagen entspringe auch aus der Ungewissheit über den Wert jener Strukturen und Konventionen, die für die alte Welt bestimmend waren: Familienbeziehungen, sozioprofessionelle Kategorien, Diplome, usw. (453). Besonders die Aufhebung der Trennung zwischen Arbeitszeit und Nicht-Arbeits-Zeit, zwischen persönlicher und beruflicher Beziehung sei zur Quelle von Unsicherheit, Verunsicherung, Stress geworden. Wenn Vorgesetzte als „Freunde“ betrachtet werden sollen, wenn der „Führungsstil“ sich an Figuren einer „Authentizitätsgrammatik“ anlehnt (besser: diese ausbeutet): Vertrauen, Bitte um Hilfe, Rücksicht auf Unbehagen, Sympathie, Liebe sei es unmöglich, Engagement lediglich vorzutäuschen. Gleichzeitig werde das Gefühl, manipuliert werden zu sollen, unabweisbar – und zugleich unerträglich angesichts der

Forderung, sich selbst zu verwirklichen (497 f.). Wenn nicht mehr unterschieden werden könne zwischen uneigennütigen Beziehungen und Berufsbeziehungen (493), wenn alle Kontakte zur Arbeitsplatzsuche/Projektbildung genutzt werden könnten, würden die unterschiedlichen Lebenssphären uniformiert in einem Netz, das allein auf Aktivitäten zur Sicherung des wirtschaftlichen Fortbestandes des Menschen ausgerichtet ist (471).

Steter Grund zur Sorge sei das Spannungsverhältnis zwischen der Flexibilitätsnorm und der erwarteten Individualität. Gleichzeitig mit der Notwendigkeit, ein spezifisches („eigenes“) und zeitlich dauerhaftes Ich zu besitzen müsse man ein gewisses Maß an Anpassungsfähigkeit unter Beweis stellen: die Fähigkeit, seine eigene Person „wie einen Text“ zu behandeln, den man in verschiedene Sprachen übersetzt, sei die Grundvoraussetzung, um sich in Netzwerken zu bewegen. Von diesem Leitbild aus betrachtet ist die Dauerhaftigkeit, vor allem sich selbst gegenüber, bzw. die dauerhafte Bindung an „Werte“ angreifbar als Ineffizienz, Unhöflichkeit oder kommunikative Inkompetenz. Andererseits besteht die Gefahr, gar nicht wahrgenommen zu werden, wenn man keine „Individualität“ besitzt: nicht interessant wirken und Aufmerksamkeit erregen kann, schlimmer noch: man könnte zu den niedrigen Wertigkeitsträgern gezählt werden, Berufseinsteigern, Praktikanten (499). In einer solchen Welt sei es fraglich, ob sich ein Gleichgewicht finden lasse zwischen „Erstarrung in einem dauerhaften Ich und Auflösung in der Anpassung an die jeweiligen Situations-Erfordernisse“ (501).

Die Anforderungen des „neuen“ Geistes des Kapitalismus erweisen sich als unerfüllbar, seine Versprechungen sind als Illusionen aufgefliegen. Unmut, Unzufriedenheit und Leiden breiten sich aus. Boltanski & Chiapello berichten von einem Steigen der (Durkheimschen) Anomie-Indikatoren seit den 70er Jahren: die Beziehungen werden immer kürzer, die Selbstmordrate steigt, ebenso wie der Konsum von Psychopharmaka (454). Boltanski & Chiapello sehen den Grund dafür nicht nur in der zunehmenden beruflichen Unsicherheit und Verelendung, sondern zugleich darin, dass die Menschen „immer geringere Einflussmöglichkeiten auf ihr soziales Umfeld“ haben (452).

Inzwischen werden auch die Versprechungen fallen gelassen, wird auf die Sprache der Selbstverwirklichung verzichtet. An ihre Stelle tritt die Sprache der ökonomischen „Notwendigkeit“: die „Globalisierung“ verlange die „Reform“ des Sozialstaats, die Zurücknahme der Errungenschaften der gewerkschaftlichen Kämpfe. Die „Konkurrenzfähigkeit auf dem Weltmarkt“ sei „nur durch Reduzierung der Kosten der Arbeitskraft zu erhalten“ lautet die neue Botschaft.

IV.

Der Kapitalismus hält seine Versprechungen nicht. Warum glauben wir immer wieder daran? Weil das Wunschprinzip stärker ist als das Realitätsprinzip. Wunscherfüllung ist der Motor nicht nur unserer Träume. Und: Wunscherfüllung trägt uns über die Gegenwart (hinweg), lässt uns die Gegenwart negieren, privilegiert die Zukunft, auf die Erfüllung der Wünsche darf man erst in der Zukunft hoffen. Dorthin verweist auch das Versprechen, das zwar in der Gegenwart gegeben wird, aber seine Einlösung für die Zukunft verspricht (und damit seine Überprüfung nur in der Zukunft möglich macht).

Versprechen und Wunsch, Hoffnung auf Erfüllung von Wunsch und Versprechen auf Erfüllung, beziehen ihre Kraft, Energie, Verführungskraft aus der Zukunft. Aber, in der Gegenwart gegeben halten sie uns in dieser Gegenwart fest, indem sie sie uns aushalten lassen: durch ihr bloßes Gegebenwerden und: durch ihre ständige Wiederholung, im Diskurs. Auf der Ebene des Diskurses, der Versprechen (für die Zukunft) greift der Diskurs der Macht, der kapitalistische Geist Hoffnungen auf, die vorher artikuliert waren. Der Diskurs hält uns auf der Linie der Versprechungen durch unsere Hoffnungen (auf Erfüllung).

Diese Bindung ist durch unsere Wünsche gegeben, die er zu erfüllen verspricht. Deshalb greift der Diskurs der Macht diese auf, greift unseren eigenen Diskurs, Gegendiskurs auf. Deshalb hat der Managementdiskurs den Diskurs der Selbstverwirklichung auf gegriffen. Er hat ihn seinen „Notwendigkeiten“, denen der Kapitalakkumulation, untergeordnet.

Wir haben gesehen, welche Voraussetzungen der Selbstverwirklichungsdiskurs dafür mitgebracht hatte, damit diese Unterordnung, Aneignung gelingen konnte. Der Selbstverwirklichungsdiskurs, entstanden aus der Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen, die das Individuum von „sich selbst“ entfremden, musste sich zuerst von dieser Kritik verabschiedet haben, bevor er vom Diskurs der Macht aufgegriffen (angeeignet) werden konnte.

Die Frage, Suche, Sehnsucht nach der Verwirklichung des Selbst war also bereits zugleich eine des Rückzugs von den Aktionen und Projekten der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, Antwort auf die (eine) Desillusionierung – über das Scheitern der Revolte, die die Sehnsucht nach Aufhebung der Entfremdung nicht einlösen konnte.

Das „Selbst“ als Fluchtpunkt, Rückzugsort aus dem – gesellschaftlichen – Raum der Enttäuschungen. Und als Ort, an dem wir erfahren, wonach wir gesucht: So definiert auch Kohut das Selbst: als Zentrum von Initiative und Selbstbestimmtheit, als die „Grundlage für unser Gefühl, ein unabhängiger Mittelpunkt von Antrieb und Wahrnehmung“ zu sein (Kohut 1977, S. 155).

Kohut wurde vorgeworfen, einem „Zurück ins Paradies“ das Wort zu reden (Psychoanalytisches Seminar Zürich 1981). Tatsächlich räumen die orthodoxen Kritiker damit gleichzeitig ein, dass Kohut einen Wunsch ernst genommen hat, der bis zu den Anfängen unserer Kultur zurückzuverfolgen – und immer noch unerfüllt ist. Und seine Kritiker haben zugleich nicht gemerkt, übersehen, dass Kohut vom Gefühl gesprochen hat. Es ist das Gefühl, „Mittelpunkt“ von Selbstbestimmtheit zu sein, das unsere Sehnsucht antreibt und befriedigt. Und weil dieser Wunsch bereits als Gefühl befriedigt ist, lässt man sich so bereitwillig auf das Versprechen ein (weshalb man mit ihm auch so leicht Politik machen kann: mit dem bloßen Versprechen).

Man kann aus Kohut's Darstellung darüber hinaus entnehmen, dass dieses Gefühl die Bedingungen seiner Erfüllung im Akt der Erfüllung zugleich verkennt, verleugnet: Dieses Gefühl „ein unabhängiger Mittelpunkt von Antrieb und Wahrnehmung zu sein“ erfordert zu verleugnen, dass die Position des Mittelpunkts dem Subjekt durch einen anderen zur Verfügung gestellt wird: (durch das „Selbstobjekt“), dass dieses Gefühl sich nur einstellt, wenn dieses „Selbstobjekt“ vorhanden ist:

„Ein Mensch erlebt sich selbst als kohärente, harmonische Einheit in Raum und Zeit, die mit ihrer Vergangenheit verbunden ist und sinnvoll in eine kreativ-produktive Zukunft weist, (aber) nur so lange, wie er in jedem Stadium seines Lebens erlebt, dass gewisse Vertreter seiner menschlichen Umgebung freudig auf ihn reagieren, als Quellen idealisierter Kraft und Ruhe verfügbar sind, im Stillen gegenwärtig, aber ihm im Wesen gleich und jedenfalls fähig, sein inneres Leben mehr oder weniger richtig zu erfassen, so dass ihre Reaktionen auf seine Bedürfnisse abgestimmt sind und ihm erlauben, ihr inneres Leben zu begreifen, wenn er solcher Unterstützung bedarf“ (Kohut 1984, S. 84).

Das „Selbst“, das Gefühl, Zentrum von Initiative und Selbstbestimmtheit zu sein, ist auf den anderen angewiesen („Selbst-Objekt“), ist nicht unabhängig vom anderen möglich. Das Selbst ist abhängig von der – spiegelnden – Anerkennung durch den anderen. Nicht nur in der frühen Beziehungen, der „Introjektion der Elternimages“, sondern der Anerkennung durch die gegenwärtigen – relevanten – anderen. Das Selbst ist auf die Gegenwart des Selbstobjekts angewiesen. Gleichwohl erlebt das Subjekt sich als unabhängig, erlebt es seine Abhängigkeit nicht (nicht in jedem Moment), gerade in demjenigen Moment nicht, in dem es das Gefühl von Selbstbestimmtheit, Autonomie erlebt.

Das „Selbst“ ist ein eigenartiges Ding: es funktioniert nur wenn es durch ein Selbstobjekt aufrechterhalten wird und gleichzeitig besteht sein Funktionieren darin, diese Angewiesenheit zu verkennen, so zu tun, als ob es diese nicht gäbe. D. h. zu seinem Funktionieren gehört die Verleugnung (seiner eigenen Bedingung). Das Gefühl von Selbstverwirklichung ist also: das Ergebnis einer

Verleugnung: Verleugnung des anderen, der Abhängigkeit vom anderen, Ergebnis einer Selbst-Täuschung.

Warum wollen wir, was nur durch Selbsttäuschung zu bekommen ist: das Gefühl von Selbstbestimmtheit? Wie taucht dieses „Selbst“ überhaupt als Rückzugs- und Zufluchtsort auf?

Zunächst ist es der Markt, der uns verführt, zu verleugnen. Der Markt: der Ort der Ideologie des selbstbestimmten Subjekts, des kapitalistischen Geistes. Der Markt befreit uns (scheinbar) von der Abhängigkeit vom anderen, von den „persönlichen Banden“. Er stellt uns die Stützen, Krücken unseres Selbst zur Verfügung (James). Der Markt, seine Produkte ersetzen die anderen.

Hier haben wir bereits die Verleugnung: die Abhängigkeit bleibt, sagt Marx, sie wird vergegenständlicht, verdinglicht, versachlicht: „sachliche“ Abhängigkeit tritt an die Stelle der persönlichen. Eine Abhängigkeit, die wir wieder verleugnen (müssen), verleugnen, dass wir nur sind, was der Markt uns bietet (James).

Zugleich hebt die sachliche Abhängigkeit die persönliche nicht auf (was Marx vergisst), die wir vielmehr affirmieren, indem wir mit den Produkten des Marktes die Anerkennung (des anderen) zu (er)halten suchen. Die Produkte des Marktes sind nicht nur (nicht einfach) Surrogate des Selbst („Konsumkapitalismus“: Marcuse), sondern zugleich auch die Mittel zur Verwirklichung des Selbst: die Mittel, die Anerkennung der anderen zu (er)halten.

Der Markt verführt (zur Verleugnung der Abhängigkeit), indem er die Mittel (zur Affirmation der Abhängigkeit) bietet: die Mittel, durch die wir die Anerkennung durch den anderen zu gewinnen suchen. Er bietet sie uns zugleich als unsere, jeweils meine, lässt sie als Ergebnis (Produkt) meiner Leistung, Ausdruck meiner Persönlichkeit erscheinen, meines Selbst. Denn er „bietet“ sie mir nur, solange ich etwas zu bieten habe: solange ich mithalten kann im Wettkampf in der Arena des Marktes, (woraus die Entwertung der Person des Arbeitslosen erklärbar ist: der Zusammenbruch der „Selbst-Wert-Regulation“).

Der Markt erfordert, verlangt die Fiktion des autonomen, selbstbestimmten Subjekts – denn er vereinzelt uns, indem er uns zusammenbringt, stellt uns als Konkurrenten gegenüber. Er verführt dazu, diese Fiktion der Unabhängigkeit, Autonomie zu ergreifen als – idealisierende – Antwort auf das Gefühl von Vereinzelung, Fremdheit, Gegnerschaft. Der Markt: die Produktionsstätte der Ideologie des autonomen selbstbestimmten Subjekts.

Der Markt führt eine „dritte Dimension“ ein in die „Dyade“ zwischen Ich und anderem, zwischen Subjekt und anderem Subjekt, in die „Intersubjektivität“: die Dimension des – abstrakten – Austauschs zwischen weit voneinander entfernten Subjekten. Er ersetzt die Intersubjektivität nicht, sondern durchdringt sie, gibt ihr eine – falsche – Spiegelung in der Ideologie des selbstbestimmten Subjekts. In ihr bewegt sich der Diskurs, der Diskurs reflektiert sie ununterbrochen, spiegelt sie zurück als Schein der Unabhängigkeit vom Markt.

Diese dritte Dimension fehlt (in der Psychoanalyse: Laplanche 1991; Lacan 1953). Auch bei Kohut, der die „Intersubjektivität“ des Selbst auf die Dyade einschränkt. Das Selbst ist zwar nicht mehr „in splendid isolation“ gedacht, es ist ohne den anderen nicht denkbar, nicht lebensfähig, aber beide, Selbst und Selbst-Objekt spiegeln sich ineinander wie losgelöst von ihren gesellschaftlichen Bezügen, unberührt von den Diskursen, die um sie herum laufen. Diese dritte Dimension erklärt, weshalb das Selbst als ein Selbst funktioniert: als Einsatz im Diskurs.

Die Antwort auf die Frage: warum wollen wir dieses Gefühl (der Autonomie/Unabhängigkeit)? Warum „vergessen“ wir unsere Abhängigkeit? Weil es von uns gefordert wird: weil die Ideologie des „autonomen Ichs“ dies verlangt. Insofern sind wir zur Verleugnung (der Abhängigkeit) „gezwungen“, zum „Vergessen“. Aber dieses Vergessen wird wiederum verleugnet. Doppelte Verleugnung: Verleugnung der Abhängigkeit vom anderen, Verleugnung der Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Vorgaben, die diese Verleugnung des anderen erzwingen, der Ideologie des autonomen Subjekts, Verleugnung der Zustimmung zu dieser Ideologie, zum Geist des Kapitalismus, zum Diskurs der Macht.

Der Zwang zur Verleugnung der Abhängigkeit ist die Folge einer Zurückweisung. Bereits der Spruch am Eingang zum Orakel von Delphi verweist das Subjekt nicht nur auf sich selbst, sondern weist es zugleich auch zurück. Weist vor allem einen Anspruch des Subjekts zurück, einen Anspruch an die anderen, an die Gesellschaft: „suche bei Dir selbst – nicht bei den anderen!“ Die Zurückweisung der Kritik an den Verhältnissen. „Jeder trägt die Verantwortung für sich selbst“. Auf uns selbst zurückgewiesen erfinden wir das Selbst. „Jeder ist sein eigener Produzent“.

Das „Selbst“: ein Produkt der Selbstthematisierung (Hahn 1987). Es wird durch die Weisen seiner Thematisierung, bei unterschiedlichen Anlässen, durch unterschiedliche Rituale, Performances, eingebettet in unterschiedliche Strukturen (erst) geschaffen: in Fragebögen, in denen ich über mich selbst Auskunft geben muss, in den Bewerbungsschreiben, in denen ich mich selbst darstellen muss, in Tagebüchern, Biographien, bei Gelegenheiten in denen es „um mich“ geht, bei denen ich über mich erzähle, mich einbettet in die Geschichte und Beziehungen zu den anderen, Familienfesten, Jubiläen, Ehrungen ...

Hahn bezeichnet diese Rituale, Performances, Anlässe und Strukturen deshalb als „Selbst-Generatoren“. Durch sie wird das „Selbst“ erst geschaffen, das über sich Auskunft gibt, sich einordnet in den Faden seiner Biographie und die Beziehungen zu den Partnern. Das „Erkenne Dich selbst“ müsste heißen: „Erfinde Dich selbst“ (Rorty 1989). Und: diese Erfindung (des Selbst) kann kein „Kontrapunkt“ zu den Strukturen sein, in denen die Erfindung stattfindet,

kein Kontrapunkt zu den gesellschaftlichen Anforderungen, denn sie folgt den (gesellschaftlichen) Vorgaben der Selbst-Generatoren.

Die Selbst-Generatoren können als „ideologische Apparate“ (iS von Althusser 1977) verstanden werden: sie (re)produzieren die Ideologie selbstbestimmten Subjekts durch die Praxis der Subjekte, deren „Subjektivierung“ (Foucault 1982). Sie machen zugleich „unbewusst“, dass wir es sind, die unser Selbst durch Selbstthematisierung erst hergestellt haben, dass wir der Figur des selbstbestimmten Subjekts, den Helden der Ideologie erst zum Leben verholfen haben, indem wir uns selbst als solcher (solche) verstehen, so darstellen.

„Selbstthematisierung“ erschafft das „Selbst und lässt zugleich (die Bedingungen) dieser Erschaffung „unbewusst“ bleiben. Sie baut auf (unsere) Verleugnung: Verleugnung der Erschaffung, ihrer Mechanismen, ihrer Vorgaben, Verleugnung unserer Abhängigkeit vom anderen, von den anderen, von den gesellschaftlichen Strukturen, vom Diskurs der Macht, Verleugnung unserer (impliziten oder expliziten) Zustimmung zum Diskurs der Macht.

Der Diskurs der Macht, der „kapitalistische Geist“, die Ideologie des Marktes, des selbstbestimmten Subjekts fordert den Solipsismus, die „Autonomie“, die Selbstverwirklichung, die uns durch die Macht zugleich verweigert wird. Diese Verweigerung von Autonomie verleugnen wir, indem wir uns an die Fiktion von Selbstverwirklichung klammern, die der Diskurs der Macht uns anbietet, von uns fordert. Durch die Suche nach anderen Bedingungen, „Quellen des Selbst“, „natürliche“ – statt „künstlich“ hergestellte, unabhängig von uns, von unserem Willen, von unserem Tun wird Selbstthematisierung zur Vergewisserung (der Quellen) des Selbst, zur Entdeckung (statt Erfindung) – des „festen Grundes“ auf dem wir stehen, von dem aus wir agieren, von dem aus wir unser Denken und Handeln zu rechtfertigen versuchen. In der Suche nach Quellen des Selbst, die unabhängig von uns seien, scheint die Erkenntnis unserer Abhängigkeit von anderen (Selbst-Objekten) durch, die Abhängigkeit unserer Selbstthematisierung vom Diskurs (der Selbstthematisierung), die aber zugleich verleugnet wird, indem sie in „unsere“ „Natur“ verlagert wird: die Rolle des „Essentialismus“. Dadurch wird Rechtfertigung möglich, die sich nicht mehr auf diskursiv begründete Normen bezieht, sondern durch den Rekurs auf den nicht diskursiv begründbaren Kern des Selbst. Damit ist aber zugleich der Eingriff in den Diskurs unmöglich geworden.

Literatur

- Agamben, Giorgio (1995): *Homo Sacer*. Torino [dt.: Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002].
 Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg/Berlin: Argument Verlag.
 Baudrillard, Jean (1983): *Les stratégies fatales*. Paris. [Die fatalen Strategien. München: Matthes & Seitz 1985].

- Bell, Daniel (1976): *The cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Bellah, Robert N., Madsen, Richard, Sullivan, William M., Swidler, Ann & Tipton, Steven M. (1985): *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. San Francisco. [dt.: *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemein-sinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln: Bund Verlag 1987].
- Boltanski, Luc u. Ève Chiapello (1999): *Le nouvel Ésprit du Capitalisme*. Paris: Editions Gallimard [dt.: *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK Verlagsgesell-schaft 2003].
- Bourdieu, Pierre (1980): *Le sens pratique*. Paris [dt.: *Sozialer Sinn*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987].
- Brückner, Peter (1972): Marx, Freud. In Hans Peter Gente (Hg.), *Marxismus, Psychoana-lyse, Sexpol* (360–395). Frankfurt/Main: Fischer.
- Brückner, Peter (1978): Über Krisen von Identität und Theorie. *Konkursbuch* 1, 39–60.
- Bruder, Klaus-Jürgen (1988): William James: Das Ich, der gegenwärtige Augenblick im Strom des Bewußtseins. In Manfred Pfister (Hg.), *Krise und Modernisierung des Ich*. 1. Passauer Internationales Kolloquium (74–83). Passau: Wissenschaftsverlag Ri-chard Rothe 1989.
- Bruder, Klaus-Jürgen (1988): William James' 'stream of consciousness' – Ausdruck nicht der Auflösung, sondern der Realität des Ich. Erös, F. & Kiss, G. (Ed.) 7th Annual Conference of CHEIRON European Society of the History of Behavioral and Social Sciences. Budapest.
- Bruder, Klaus-Jürgen (1989): Die Selbstfreisetzung des Ich in der Metapher seiner Auflösung. William James' 'Strom des Bewußtseins'. *Psychologie und Geschichte* 1, 9–21.
- Bruder, Klaus-Jürgen (1990): Die kulturellen und biographischen Hintergründe der besonderen Darstellungsform der Psychologie in den „Principles“ von William James. 9th Annual Conference of CHEIRON European Society of the History of Behavioral and Social Sciences. Weimar, Sept. 4–8, 1990.
- Bruder, Klaus-Jürgen (1990): Subjectivity and the Post-Modern Discourse. The 1990 Principles Congress. *Contemporary Approaches to Subjectivity*. Amsterdam 13.–17. Aug. 1990.
- Bruder, Klaus-Jürgen (1988): Der Psychoboom der 60er und 70er Jahre. In Klaus Hansen (Hg.), *Empfindsamkeiten*. 2. Passauer Interdisziplinäres Kolloquium (241–251). Passau: Wissenschaftsverlag Rothe.
- Bruder, Klaus-Jürgen (1990): Mythenbildungen der Selbsterfahrung. Beiträge zur Resti-tution des Mythos vom Subjekt. Beitrag für den 12. Workshop-Kongreß Politische Psychologie 'Moderne Mythen – Mythen der Moderne' (118–130). Jena 5.–8. De-zember 1990. In Wolfgang Frindte u. Harald Pätzolt (Hg.), *Mythen der Deutschen*. Deutsche Befindlichkeiten zwischen Geschichten und Geschichte (231–244). Opla-den (1994): Leske + Budrich.
- Bruder, Klaus-Jürgen (1993): Postmoderne und Psychologie der Selbsterfahrung. In Walter Schurian (Hg.), *Kunstpsychologie heute*. Beiträge von Künstlern und Psycho-logen (89–104). Göttingen: Hogrefe.
- Bruder, Klaus-Jürgen (1994): Die diskursive Konstruktion des Psychischen. In Wolfgang Hoefert & Christoph Klotter (Hg.), *Neue Wege der Psychologie*. Eine Wissenschaft in der Veränderung (191–206). Heidelberg: Asanger.

- Bruder, Klaus-Jürgen (1999): Das Postmoderne Subjekt. In Hans Rudolf Leu & Lothar Krappmann (Hg.), *Zwischen Autonomie und Verbundenheit – Bedingungen und Formen der Behauptung von Subjektivität* (49–76). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bruder, Klaus-Jürgen (2004): Zustimmung zum Diskurs der Macht. *Prolegomena zu einer Theorie der Subjektivierung, Psychologie und Gesellschaftskritik* 111/112, 2004, S. 7–37.
- Bry, A. (1976): *60 Hours that Transform your Life*. New York.
- Castel, Françoise, Castel, Robert & Lovell, Anne (1979): *La société psychiatrique avancée*. Paris. [dt.: *Psychiatisierung des Alltags: Produktion und Vermarktung der Psychowaren in den USA*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1982].
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari (1972): *L'Anti-Œdipe*. Paris 1972 [dt.: *Anti-Ödipus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974].
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari (1980): *Mille Plateaux*. Paris: Minuit [dt.: *Tausend Plateaus – Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin: Merve 1992].
- Erdheim, Mario (1982): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Flores D'Arcais, Paolo (2004): *Die Demokratie beim Wort nehmen*. Berlin: Wagenbach.
- Foucault, Michel (1982): *The Subject and Power*. In Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (208–226). Chicago: Univ. of Chicago Press [dt.: *Das Subjekt und die Macht*. In: Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow (Hg.): *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (241–261). Frankfurt/Main: Athenäum 1987].
- Goffman, Erving (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NY: Doubleday.
- Hahn, Alois (1987): Identität und Selbstthematisierung. In Alois Hahn & Volker Kapp (Hg.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis* (9–24). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- James, William (1890): *The Principles of Psychology*. New York: Holt.
- Janov, Arthur (1972): *The Primal Scream*. New York. [dt.: *Der Urschrei*. Frankfurt/Main: Fischer 1975].
- Kohut, Heinz (1977): *The Restoration of the Self*. International University Press [dt.: *Die Heilung des Selbst*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979].
- Kohut, Heinz (1984): *How does Analysis cure?* Chicago: Univ. of Chicago Press [dt.: *Wie heilt die Psychoanalyse?* Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989].
- Lacan, Jacques (1953): Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. Bericht auf dem Kongreß in Rom am 26. und 27. September 1953. In Jacques Lacan: *Schriften I* (71–169). Weinheim: Quadriga.
- Laplanche, Jean (1991): *L'interprétation entre déterminisme et herméneutique: une nouvelle position de la question*. *Revue Française de Psychoanalyse* 55 [dt.: 1992. Deutung zwischen Determinismus und Hermeneutik. Eine neue Fragestellung. *Psyche* XLVI, 6, Juni 1992, 467–498].
- Lasch, Christopher (1979): *The Culture of Narcissism*. New York [dt.: *Das Zeitalter des Narzissmus*. München: Steinhausen 1980].
- Marcus, E. (1979): *Gestalttherapie*. Hamburg.
- Marcuse, Herbert (1975): *Zeitmessungen* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (1972): *Counterrevolution and Revolt*. [dt.: *Konterrevolution und Revolte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973].

- Perls, Fritz S. (1971): *Gestalttherapy Verbatim*. New York. [dt.: *Gestalttherapie in Aktion*. Stuttgart: Cotta 1976].
- Psychoanalytisches Seminar Zürich (1981): *Die neuen Nazißmustheorien: zurück ins Paradies?* Frankfurt/Main: Syndikat.
- Reiche, Reimut (1968): Die Verteidigung der ‚neuen Sensibilität‘. In: *Die Linke antwortet Jürgen Habermas* (90–104). Frankfurt/Main: EVA.
- Rogers, Carl (1951): *Client-Centered Therapy*. Boston. [dt.: *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie*. München: dtv 1972].
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sennett, Richard (1974): *The Fall of Public Man*. New York. [dt.: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt/Main: Fischer 1983].
- Sperber, Manès (1970): *Alfred Adler oder Das Elend der Psychologie*. Wien: Molden.
- Touraine, Alain (1990): Plädoyer für die Rettung des Sozialen. In: *World Media/Taz: Die Neue Weltunordnung*, 80–81.
- Vinnai, Gerhard (1979): Die Misere des Kleinbürgers und ihr Niederschlag in therapeutischen Prozeduren. In: Herbert Nagel & Monika Seifert (Hg.), *Inflation der Therapieformen*. Reinbek: Rowohlt.
- Watzlawik, Paul (1969): *Menschliche Kommunikation*. Bern & Stuttgart: Huber.

Prof. Dr. Klaus-Jürgen Bruder, Freie Universität Berlin, FB 12, Arbeitsbereich Theorie und Geschichte der Psychologie, Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin. E-Mail: bruderkj@zedat.fu-berlin.de

Psychoanalytiker, Professor für Psychologie

Arbeitsschwerpunkte: Subjektivierung, Psychoanalyse, Postmoderne